Tomado de: Singer, Peter, (2004). Compendio de ética. Alianza Editorial. España. pp. 81-98

4 LA ÉTICA INDIA

Purusottama Bilimoria

Introducción

A menudo se pregunta: «¿Ha habido alguna vez una "ética" en la India?» «¿Tiene sentido hablar de "ética India"?» «¿No es la idea de "ética" un invento occidental al igual que la antropología?» o bien, de manera alternativa, ¿no descarta la cosmovisión india, mística y «negadora de la vida», el uso de la ética? No hay duda de que la tradición india se interesó por la búsqueda de la «vida moralmente buena» y de los correspondientes principios, leyes, normas, etc., que contribuyesen a alcanzar esta meta. Y al igual que sus homólogos de otros lugares, los pensadores indios no se abstuvieron de indagar acerca de la naturaleza de la moralidad, de lo «correcto» y de lo «incorrecto», el «bien» y el «mal», aún si no fueron más allá de describir o codificar el *«ethos»* vigente, los usos, costumbres y tradiciones habituales —es decir, de dar expresión a lo que en sánscrito se denomina *dharma,* lo que significa aproximadamente el orden moral y social.

Sin embargo, los interrogantes con los que comenzamos apuntan a una dificultad, a saber, la de localizar en la tradición india la suerte de teorización ética ahistórica, abstracta y formal a la que estamos acostumbrados en Occidente. En la India se admitía que la ética es el «alma» de las complejas aspiraciones espirituales y morales de la gente, fascinadas con estructuras sociales y políticas forjadas a lo largo de un dilatado período de tiempo. Y este es un *leit motiv* recurrente en la abundante sabiduría, leyendas, épica, textos litúrgicos, tratados legales y políticos de esta cultura.

Al igual que cualquier otra de las grandes civilizaciones originadas en la Antigüedad, es natural esperar una diversidad de sistemas éticos en la tradición india. Sería imposible cubrir todas estas posiciones. Asimismo, hablar

de la «tradición india» es referirse de forma más bien libre a una colección increíblemente diversa de sistemas sociales, culturales, religiosos y filosóficos, que también cambiaron con el tiempo. Esta exposición tiene que ser selectiva y se limitará a las tradiciones brahmánica-hindú y jainista, concluyendo con un breve repaso de la ética de Gandhi (la ética budista, cuya extensión en la India normalmente formaría parte de este capítulo, se expone en el capítulo 5). Ante la falta de equivalentes en español (y viceversa) es inevitable el uso de términos sánscritos, que se explican en el texto.

Observaciones generales sobre la ética india temprana

Por comenzar con la observación más general, en sus juicios morales el pueblo indio primitivo ponía del lado del «bien» lo siguiente: felicidad, salud, supervivencia, descendencia, placer, tranquilidad, amistad, conocimiento y verdad; y del lado del «mal» más o menos sus opuestos o contravalores: desgracia o sufrimiento, enfermedad y daño, muerte, infertilidad, dolor, cólera, enemistad, ignorancia o error, faltar a la verdad, etc. Y estos valores se universalizaban para todos los seres sensibles, por pensar que sólo es posible el supremo bien cuando todo el mundo puede disfrutar las cosas buenas que puede ofrecer el cosmos. Sin embargo, el bien supremo se identifica con la armonía total del orden cósmico o natural, caracterizado como *rita:* ésta es la finalidad creadora que circunscribe la conducta humana. Así, el orden social y moral se concibe como un correlato del orden natural. Este es el curso ordenado de las cosas, la verdad del ser o realidad *(sat) y* por lo tanto la «Ley» *(Rigveda* 1.123; 5.8).

Por lo tanto uno hace aquello que está en consonancia con, o que promueve, el bien así percibido, y se abstiene de hacer lo que produce las cosas o efectos malos, al objeto de no alterar indebidamente el *orden* general. También se puede intentar evitar o superar los efectos desfavorables de determinadas acciones. En consecuencia, un acto es correcto si se adecúa a este principio general, y un acto es incorrecto si lo contraviene, y por lo tanto es *anrita* (desorden) *(Rigveda* 10.87.11). Como el hacer lo correcto salvaguarda el bien de todo en tanto en cuanto *rita* (el orden de los hechos), se supone que es más o menos obligatorio hacer o realizar los actos correctos (el «debe» u orden moral). Esta convergencia de los órdenes cósmico y moral se ensalza de manera universal en la categoría omnicomprensiva de *dharma,* que pasa a ser más o menos el análogo indio de la ética.

Lo «correcto» o la corrección se identifica con el «rito», es decir se formaliza como ritual, de contenido variable. En otras palabras, la obligación derivada de un valor, por ejemplo, la supervivencia de la especie, se convierte en el propio valor, por ejemplo, el sacrificio, independientemente de

lo que se ofrezca en el acto. El rito pasa a poseer ahora un valor moral intrínseco. Pero también asume un poder por sí mismo, y las personas están dispuestas a llevar a cabo ritos o rituales para fines egoístas. Un grupo puede reclamar su derecho y por lo tanto la ventaja sobre otros grupos en relación a los ritos prescritos, a su contenido, correcta ejecución, utilidad, etc. Esto conduce a la formulación de obligaciones y códigos morales diferenciados para los diferentes grupos del complejo social en general. La diferenciación se superpone sobre la unidad orgánica tanto de la naturaleza como de las personas.

Así pues, lo que se considera la *ética,* si bien tiene aspecto naturalista, es sustancialmente normativo; la justificación suele ser que ésta es la ordenación «divinizada» de las cosas, y por lo tanto también se da la tendencia a absolutizar la ley moral.

Sin embargo esto no quiere decir que no se planteen cuestiones, inquietudes y paradojas genuinas de relevancia ética, aun cuando éstas se muestren disfrazadas en términos religiosos, míticos o mitológicos. Por poner un ejemplo: las Escrituras prescriben evitar la carne; pero un sacerdote haría mal a los dioses si se niega a participar en una determinada ofrenda ritual de un animal. Si se agravia a los dioses, no puede mantenerse el *orden:* ¿qué debe hacer entonces? (Kane, 1969,1.I.). Aquí nos vemos conducidos a una discusión ética. Lo anteriormente esbozado es, ciertamente, una presentación general que cubre básicamente el período más primitivo (alrededor del 1500-800 BCE), durante el cual se formó y desarrolló la tradición brahmánica. Esto también define un marco general para atender a cómo se desarrolla la conciencia moral, los diversos conceptos éticos y programas morales a menudo encontrados, que llegan a articularse en períodos posteriores, y todo lo cual podemos denominarlo la tradición ética «hindú».

1. La ética brahmánico-hindú

En primer lugar haremos tres observaciones concretas acerca de la sociedad brahmánica.

1. Los Vedas, la colección de textos canónica, constituye la autoridad final. No existe un «Supremo Ser Revelado» que constituya la fuente de las escrituras. Su contenido simplemente se «ve» u «oye» *(shruti);* y los princi pios invocados se encarnan en los dioses, que constituyen modelos para la conducta de los hombres.
2. Se adopta un principio particular de ordenación social (introducido probablemente en la India por los arios alrededor del 1500 BCE) según el cual la sociedad está organizada en una división funcional de cuatro «cía-

ses», denominadas *varna* (literalmente, «color»). Estas clases, y sus respectivas tareas, son las siguientes:

Brahmana (brahmanes)	Tareas religiosas y de instrucción
Kshatriya	Tareas de gobierno y defensivas
Vaishya	Tareas agrícolas y económicas
Shudra	Tareas domésticas y trabajo físico

Idealmente, las fuentes del poder se distribuyen de manera justa en diferentes lugares; y, asimismo, las diferencias de función no tienen que suponer diferencias de intereses, derechos y privilegios. Pero en la práctica el resultado parece ser diferente. Un sistema de subdivisiones o «castas» *(jati)* complica más las funciones de las clases, convirtiéndolas gradualmente en una institución discriminatoria basada en el nacimiento. Los brahmanes son los que más se aprovechan del sistema y mantienen la base del poder. Surge así una moralidad afirmadora de la vida pero rígidamente autoritaria. Debido a ésto, Max Weber juzgó que los Vedas «no contienen una ética racional» (Weber, 1958, págs. 261, 337).

3. A pesar de la cosmovisión general ritualista, los himnos védicos elogian determinadas virtudes humanistas e ideales morales, como la veracidad *(satya),* la generosidad *(daña),* el refreno *(dama),* la austeridad *(tapas),* el afecto y la gratitud, la fidelidad, el perdón, el no robar, no mentir, dar a los demás su merecido justo, y evitar el daño o *himsa* a todos los seres. *(Rigveda,* 10; Vedas, *Atharvaveda,* 2.8.28-24; véase Kane, 1969, 1.1:4).

La ética hindú clásica

En períodos posteriores, la autoridad védica pasa a ser normativa; los Vedas, que ahora van más allá de los himnos y rituales, son invocados como fuente o como símbolo de la ética. Surge otra institución importante, el *ashrama,* y dos conceptos moralmente significativos, a saber, el *dharma* y el *karma,* que culminan en el concepto ético de *purushardhas* (fines), que como veremos son nociones nucleares de la ética hindú clásica.

Ashrama (ciclo vital). La vida se concibe como el paso por cuatro etapas relativas en círculos concéntricos, cada uno con su propio código de conducta. Estas etapas son, el *estudio,* que exige disciplina, continencia y dedicación al maestro; la etapa de *cabeza de familia,* que supone el matrimonio, la familia y sus obligaciones; la etapa de *semiretiro,* que supone una retirada gradual de los afanes y placeres mundanos, y la *renuncia,* que conduce a un apartamiento total y a la contemplación. La última etapa señala la prepara-

ción para la liberación final y el abandono de las tendencias tanto egoístas como altruistas, pues el que renuncia tiene que practicar un extremo desinterés. También supone romper con los patrones habituales de la familia y la sociedad y convertirse en un individuo autónomo.

Dharma (obligación). Como hemos dicho, el *Dharma* es una noción omnicomprensiva y quizás singular del pensamiento indio. Pero el término es más bien difuso y tiene significados múltiples y diversos, que empiezan con los «principios fijos» de los Vedas y van desde el «disciplina, uso, obligación, correcto, justicia, moralidad, virtud, religión, buenas obras, función o características» hasta «norma», «rectitud», «verdad» y muchos otros (Kane, 1969, 1.1:1-8). El término deriva de la raíz sánscrita *Dhr,* que significa formar, defender, dar apoyo, sostener o mantener unido. Sin duda tiene la connotación de aquello que mantiene, da orden y cohesión a una realidad dada, y finalmente a la naturaleza, la sociedad y el individuo. Como veremos, el *dharma* se nutre de la idea védica de unidad orgánica *(a lá rita)* y se desplaza más hacia la dimensión humana. En este sentido es paralela a la idea hegeliana de *Sittlichkeit* (el orden ético real que regula la conducta del individuo, la familia, la vida civil y el estado) más que a la concepción ideal kantiana de la Ley Moral. No obstante, para un hindú, *dharma* sugiere una «forma de vida» cuya sanción está más allá de las preferencias individuales e incluso del grupo o colectivas.

Los legisladores acercaron más a la tierra la noción de *dharma* ideando un sistema global de disposiciones sociales y morales para cada uno de los diferentes grupos, subgrupos (casta, gobernantes, etc.) del sistema social hindú, así como especificando determinadas obligaciones universales comunes a todos. Se decretan posiciones profesionales, obligaciones, normas e incluso castigos diferentes para diferentes grupos, y los roles y exigencias también varían en las diferentes etapas del *ciclo vital* de los diferentes grupos. Así, mientras que la esposa de un «nacido dos veces» (las tres clases superiores) puede tomar parte en determinados ritos védicos, un *shudra* (trabajador) se arriesgaría al castigo si llega a oír los Vedas recitados —por no decir nada de aquellos que están fuera del orden de clase-casta y menos aún de los extraños como nosotros (Manu, 2.16, 67; 10.127.).

Sin embargo, la mayoría de las veces el *dharma* se invoca como si fuese una posibilidad objetiva, cuando de hecho se limita a dar una forma general a un sistema de leyes positivas, usos y disposiciones que constituyen imperativos culturales, cuyo contenido está determinado por diversos factores, y más en particular por la voz de la tradición, la convención o el uso, y la conciencia de los cultos. El *Dharma* proporciona entonces un «marco» de lo que constituye éticamente correcto o deseable en cualquier momento. Lo que da coherencia a la propia noción es quizás su apelación a la necesi-

dad de conservar la unidad orgánica del ser, de «hacer» justicia donde hay que hacerla, y de minimizar la carga del *karma,* si no también liberar a la persona de sus cargas. Pero ¿qué entendemos por *karma}*

Karma (acción-efecto). La idea básica es que toda acción consciente y deliberada en que participa una persona crea las condiciones para algo más que el efecto visible, con lo que el efecto neto de una acción X puede manifestarse en un momento ulterior, o quizás sus huellas permanecen en el «inconsciente» y se distribuyen en otra época. X puede unir el efecto residual de Y para producir un efecto compuesto en un momento ulterior. Y esto a su vez pasa a ser el determinante de otra acción 2, o una situación que atañe a esa persona particular (quizás incluso a un colectivo). El efecto de 2 puede ser placentero *(sukha)* o bien doloroso y producir sufrimiento *(dukkha),* pero ésta es la retribución que supone la red causal que constituye ella misma una manifestación inexorable del *dharma.*

Además, la idea de una infinita posibilidad de acción-retribución sugiere para la mente india la idea de renacimiento, pues según la Ley de Karma el mérito o la virtud parecen estar necesitados de recompensa, y el demérito de castigo. De este modo, el mérito o demérito obtenidos en una vida puede bien seguir determinando las propias capacidades, temperamento y circunstancias en otro nacimiento. El pensamiento hindú suscribe en general la idea de una teoría del renacer más sustancial, según la cual algo como el «alma» lleva consigo el potencial latente *{karma)* de todo aquello que constituye la persona. Sin embargo, algunos filósofos hindúes, como Shamkara (siglo vm BCE) prescinden de la idea de un yo permanente afirmando la identidad del yo individual, *atman,* con la realidad última, *Brahmand;* de aquí que lo que realmente transmigra es algo más próximo a un yo ilusorio, que ha perdido de vista su verdadera identidad, a saber su unidad con *Brahmán.*

La vinculación de *dharma* y *karma* (acción-efecto) tiene las siguientes consecuencias: no existen «accidentes de nacimiento que determinen desigualdades sociales; está excluida la movilidad en el transcurso de la vida; cada cual tiene su *dharma,* que determina tanto su dotación como su rol social» (Creel, 1984, pág. 4). El individuo o bien acumula una mejora del *karma* aspirando a un renacer superior, o bien intenta cortar el nudo gordiano y decide apartarse, de una vez por todas, de la rueda de existencia cíclica *(samsara).* Pero esto no se consigue sencillamente por propia voluntad. En realidad, esta libertad constituye la cuarta y más difícil de las metas en el plan de las cuádruples metas deontológicas de los *purusharthas,* literalmente «cosas buscadas por los seres humanos».

Purusharthas (fines humanos). Según la concepción hindú, hay cuatro

afanes en la vida que tienen un valor intrínseco, a saber: *artha,* los intereses materiales; *kama,* el placer y la satisfacción afectiva; *dharma,* una vez más, las obligaciones sociales e individuales, y *moksha,* la liberación. Estos fines pueden ser continuos entre sí, aunque un fin puede tener valor instrumental para conseguir otro; a menudo se considera que *dharma* tiene un valor instrumental para alcanzar la liberación. Así puede transmitirse una escala ascendente, y la determinación del estatus relativo de cada meta pudo dar lugar a un vigoroso debate, como el que se dio en la filosofía india.

Lo significativo es que la antedicha concepción de los fines humanos proporciona el contexto y los criterios para determinar las normas, la conducta y directrices relativas a las instituciones de la clase y las etapas del ciclo vital. Pues un individuo deseará esforzarse por conseguir lo mejor en términos de estos fines dentro de los límites de su propio temperamento, circunstancias, estatus, etc. En ocasiones es una cuestión de equilibrio; otras veces es una cuestión de prioridad de intereses.

Por ejemplo, un brahmán de la etapa de semi-retiro puede decidir que se ha liberado de todas sus obligaciones familiares y sociales, con lo que el interés que le queda está en encaminarse a la liberación, convirtiéndose en un renunciante a tiempo completo. El solo ha de determinar lo que debe y lo que no debe hacer en aras de esta meta, para lo cual se sirve de su capacidad reflexiva y cognitiva. Su *dharma* particular es el correlato de su constitución innata, de la cual sólo él es el amo: así, la fuente de los principios de su ética es una praxis atenta a la interioridad. Como se ve, aquí la distancia entre la intuición y la ética es muy estrecha. Ésta es otra característica destacada de la ética india.

La ética de los *Upanishads*

Los *Upanishads* (después del 500 BCE), quizás los textos filosóficos claves de los hindúes, presuponen en principio la autoridad de los antiguos Vedas (aun adoptando una actitud cínica con respecto al ritualismo védico y sus promesas de beneficios utilitarios, como vacas y descendencia); sin embargo, despliega este plan alternativo con mucha atención hacia su aplicación universal. Aquí el conocimiento metafísico está por encima de los afanes mundanos. Pero este plan también contempla la posibilidad, y en realidad estimula, una búsqueda distanciada y asocial de fines espirituales apartados de las incitaciones mundanas.

No puede negarse que esta tendencia se desarrolla a manos de yoguis y ascetas, y que influye en el pensamiento ético indio. Parece casi como si pudiera prescindirse del *dharma.* Como indica el virtuoso Yajnavalkya, justificando su rápida decisión de abandonar su riqueza, su hogar y a sus dos

esposas: éstas no son queridas en razón del marido, la esposa, los hijos, la riqueza, los dioses, los Vedas, la condición de brahmán, la condición de ks-hatriya, etc., sino en razón del Sí mismo, todas ellas son el Sí mismo, uno conoce todo en el Sí mismo... El trabajo no puede aumentar ni disminuir la grandeza de esté conocimiento *(Bribabaranyaka Upanishad,* 5.5.6-7; 4.4.24). La virtud se considera necesaria para el conocimiento y también resuena aquí el dictum socrático de «virtud es conocimiento». La persona ideal según los Upanishads ha de superar las emociones, sensaciones, inclinaciones y sentimientos en aras de una «llamada» superior y sin embargo centrada en sí misma. Pero hay pocas normas.

Sin embargo, precisamente por estas razones se ha formulado la crítica, tanto dentro como fuera de la tradición, de que todo esto no es más que una bancarrota ética, una moralidad quietista y de base mística (Danto, 1972, pág. 99). Al menos esto es lo que se dice de los sistemas vedanta y Yoga.

Por justa que pueda ser esta acusación, en los Upanishads se ensalza una lista de tres virtudes globales (conocidas por los lectores de T. S. Elliot) dignas de mención, a saber, *«damyata, datta, dayadhvam»,* que significan au-tocontención, entrega o autosacrificio y compasión. Pero una vez más no hay más normas que el ejemplo, ni virtudes por las que preocuparse después de alcanzada la liberación. Con todo, una ramificación moral de la cosmovisión de los Upanishads es que toda vida, y en realidad todo el mundo, ha de considerarse como un conjunto, en el que el yo deja de lado su limitado autointerés e incluso se anula.

La ética smarta

Se han dado elaboraciones paralelas y posteriores entre los defensores más doctrinarios y legalistas de la norma del *dharma,* en lo que denominamos ética *smarta* (derivada). La escuela de Mimamsa defiende una lectura rígidamente categórica de los imperativos de las escrituras. Ello implica que todas las obligaciones —tanto religiosas como temporales— pueden dividirse en las optativas o prudenciales y las obligatorias, y que todas las acciones consiguientes son instrumentales con vistas a un resultado o fin (incluso si no se indica). Pero si existe un mandamiento, se lleva a cabo por sentido de la obligación. La escuela Mimamsa creó la minuciosa hermenéutica del *dharma* por la que es más conocida, y que resultó instructiva para los discursos éticos y legales posteriores.

Los textos más populistas conocidos como los *Dbarmasbastras,* los más relevantes de los cuales son los «Libros de la Ley» de Manu y el tratado de política de Kautilya, subrayan ei aspecto legalista (Manu, 1975; Kane,

1969). Así, Kautilya (alrededor del 200 BCE) justifica el rígido reinado del «bastón» *(dando)* que ostenta el rey en razón de que a falta de controles calculados prevalecería la ley (natural) de que el pez grande se come al pequeño. Sus principales objetivos son la jurisprudencia, las disposiciones para regular la vida civil y el gobierno y la seguridad del estado. Pero también subraya el uso del razonamiento *(amvikshiki)* en el estudio y deliberación sobre estas cuestiones (Kane, 1969, 1.1:225). Tanto él como Manu declararon la obligación del rey de atender en primer lugar al bienestar de los ciudadanos, y pretenden proteger los derechos e intereses del individuo en un marco grupal, si bien no de manera totalmente igualitaria. Manu admite incluso que hay diferentes *dharmas* en diferentes épocas, lo que sugiere una ética relativista (Manu, 1975,1, 81-86). Manu dicta unas diez virtudes, a saber, la resignación, el perdón, la autocontención, la renuncia a la cólera, una actitud no posesiva, pureza, control de los sentidos, sabiduría, conocimiento de sí y verdad. Una vez más, éstas son virtudes comunes a la ética india.

La épica y el Gita

La épica popular del *Ramayana* y del *Mahabharata,* mediante sus narraciones y anécdotas, examinan las luchas, paradojas y dificultades que supone dominar la idea evolutiva de *dharma.* El *Ramayana,* que presenta al heroico Rama y a su casta esposa Sita como ejemplo de virtudes, tiene una actitud algo dogmática respecto a la «rectitud», mientras que el voluminoso *Mahabharata,* es menos escrupuloso en la exactitud en cuestiones de obligación, y supone un cambio a todas las actitudes éticas conocidas hasta entonces en la cultura india. Por ejemplo, el sabio Kaushika, a quien en el *Mahabharata* los tribunales censuran por su insistencia en decir la verdad a un bandido —porque hace que se mate a un inocente— pudo ser elogiado en el *Ramayana* por su incondicional observancia del principio —pues en realidad Rama está en favor de primar la promesa de su padre sobre sus obligaciones reales y familiares.

Sin embargo el *Bhagavad Gita,* que forma parte del *Mahabharata,* parece ser más concluyeme en sus pronunciamientos éticos y quizás por esta razón ha tenido una gran influencia en la mente moderna hindú-india. El *Gita* se sitúa en medio de dos tradiciones opuestas: *Nivritti* (abstinente), la senda austera de la no acción (y que se hace eco del ascetismo no védico) y la *Pravritti* (realizativa), la práctica de las obligaciones sociales y morales. Cada una tuvo ramificaciones éticas en su época y sus respectivos códigos y normas estuvieron enfrentados y en conflicto.

Si bien el *Gita* se reconoce por el ingenio con que plantea una multitud

de cuestiones éticas (por ejemplo, ¿debo matar a mi propio familiar para recuperar la soberanía que me corresponde?), sus juicios no han satisfecho a todo el mundo. El profundo conflicto de tradiciones se resuelve mediante una síntesis de ascetismo y obligación en el concepto peculiar de *Nishkama karma* o acción desinteresada. Lo que esto supone es que no hay que pasar por alto las obligaciones que le corresponden a uno, sino cumplirlas sin consideración alguna de sus resultados o consecuencias. La acción es una necesidad universal, y el individuo sólo tiene un «derecho» *(adhikara)* a realizar la acción pero no a su resultado (2.47). El argumento es que lo que esclaviza no es actuar, sino más bien la idea de que uno es la causa, agente y usufructuario de la acción; despojada de esta reflexión causal lineal ninguna acción puede ser obligatoria para el individuo, que es *libre* de comenzar.

Esta ética de la *acción desinteresada* puede parecer semejante a la ética kantiana del «deber por el deber», o actuar por respeto a la Ley (de ahí el Imperativo Categórico), pero falta aquí la formulación racional-universalizable precisa de Kant. La motivación del *Gita* no es tanto hacer de la «buena voluntad» el determinante de la acción moral sino conservar la base cultural brahmánica (su ideal de conducta) integrando la ética asocial amenazada de la renuncia ascética, y también asimilando la influencia de una ética incipiente de la devoción, de orientación teísta. La ética del *Gita* es a la vez formal y material: hay que cumplir el propio deber de acuerdo con la propia «naturaleza»; pero este deber está determinado por el lugar del individuo en el todo social mayor, es decir en virtud de la clase a la cual pertenece. De aquí la máxima de «mejor cumplir imperfectamente con el propio deber, que cumplir bien el deber de otro» (3.35). En cuanto al contenido específico del deber y al criterio por el que se juzga su validez, el texto es bastante oscuro. No obstante, la promesa de liberación radica en la acción desinteresada, y se sugiere una tosca «ética del trabajo» *(Karmayoga),* despojada de egoísmo, que puede parecer justifica tanto la actividad ritual prescrita (sacrificio, austeridad y generosidad) (18.5) como el asesinato (18.8).

Pero el *Gita* no pasa por alto el papel importante que desempeña una facultad de discernimiento cuasi-racional en este proceso. Para ello desarrolla los *yogas* (caminos) de *buddhi* u orientación inteligente y de *jnana* o conocimiento *(«gnosis»).* Una idea interesante que aquí se refleja es la de que la «voluntad» podía ser a la vez inteligente y práctica (es decir, tener orientación social), configurando su autonomía moral. Aparte de estas enseñanzas, en el *Gita* se subraya la verdad, la continencia y la no violencia *(ahimsa)* (16.2; 17.14), así como el «bienestar de todos» *(lokasamgrahá)* y el «desear el bien de todo ser vivo» (3.20; 5.25). El modelo de persona ética del *Gita* es, en palabras de Krishna, aquel que:

No odia a ser alguno, es afable y compasivo sin sentido posesivo ni orgullo de sí mismo, templado en la felicidad y la desgracia... que no depende de nada, desinteresado, despreocupado... y que ni odia ni se exalta, no se aflige ni añora, y prescinde tanto del bien como del mal. (12.13-17).

Pero al parecer el *Gita* tiene poco que decir sobre las razones por las que hay que seguir estos principios, y sobre lo que uno debe hacer si las consecuencias de su acción o deber son perjudiciales para los intereses de los demás (véase Rama Rao Pappu, 1988). Asimismo, si se supera el bien y el mal y se deja a un lado esta distinción, ¿puede seguir hablándose de una ética? (¿podemos ser cada uno de nosotros como el Superhombre de Nietzsche?). Los reformadores indios modernos, como Gandhi, han intentado colmar algunas de las lagunas de las doctrinas éticas tradicionales, simbolizadas en el *Gita.* Pero antes de considerar estas reformas vamos a examinar otro sistema ético indio muy diferente.

2. La ética jainista

Una de las tradiciones éticas de la India menos conocidas es la de los jainistas. El jainismo, que es tanto un sistema filosófico como una forma de vida por derecho propio, fue fundado alrededor del 500 BCE por Maha-vira, un maestro asceta y heterodoxo que se considera contemporáneo de Buda, con el cual se compara a menudo. El jainismo es decididamente no-teísta, rechazando, al igual que el budismo, la creencia en un «dios personal supremo». Muy tempranamente se entabló una disputa sobre la acusación de que los jainistas se habían preocupado demasiado por la moralidad individual y la vida monástica. Esto dio lugar a la formación de dos sectas jainistas diferenciadas, los Digambaras (desnudos) y los Shvetambaras (vestidos de blanco); estos últimos pasaron a adoptar un enfoque más pragmático de la vida secular, en contraste con la estricta vida austera de los primeros.

El origen de las doctrinas jainistas se identifica con un grupo asceta mucho más antiguo de «grandes maestros» *(tirthankaras)* denominados Nir-grantas. Sus doctrinas fueron codificadas y sistematizadas en textos canónicos conocidos como *Nigantha pavayana,* la mayoría de los cuales no ha llegado hasta nosotros (Jaini, 1979, pág. 42). La creencia filosófica básica de los jainistas es que todo ser del mundo tiene *jiva* o un principio sintiente, cuya característica diferencial es la conciencia unida a la energía vital y a una disposición feliz. La idea es que la conciencia es continua y que no hay nada en el universo sin cierto grado de sensibilidad en los diversos niveles de existencia consciente y aparentemente inconsciente, desde su forma más

desarrollada en el ser humano adulto a los modos embrionarios invisibles de los animales «inferiores» y las plantas. (Aquí la sensibilidad no está meramente determinada por respuestas de dolor-placer.)

Sin embargo, todo principio sensible subsiste en una relación contingente con la cantidad de *karma,* que se define como una *materia* «inmaterial no consciente» sumamente sutil que determina la naturaleza relativa del ser. La actividad, tanto de tipo volitivo como no volitivo, produce el *karma* y por asociación condiciona el desarrollo del ser sensible, determinando la muerte eventual y la reencarnación del «alma» particular. Si puede evitarse y agotarse el *karma* podría romperse el cautiverio, detenerse el proceso cíclico y el principio sensible podría llegar a su máxima realización —una creencia que el jainismo comparte con muchas tradiciones de pensamiento hindúes y budistas G^{am}i> 1979, págs. 111-14).

La implicación ética de esta cosmovisión «espiritual» es que debe haber una rígida disciplina de renuncia, que supone un modo de vida individual y colectivo, *dharma,* conducente a este principio. El modelo preferido es el de una comunidad monástica *(samgha),* aunque es aceptable una vida social que aspire a maximizar este principio en un entorno secular. La vida del monje, en particular del *arhant,* el filósofo asceta, que mediante sus prácticas estoicas ha alcanzado un estado «cuasi-omnisciente», se convierte en el patrón normativo para el laico, que tendría que nacer como monje en la siguiente rueda para alcanzar la gloriosa liberación final *(moksha)* que constituye la finalidad de la vida jainista. Así pues, los deberes del laico en la vida civil se derivan, con las concesiones y modificaciones correspondientes, de los que observa el monje de un *samgha* monástico. Pero esto descarta la posibilidad de una ética social independiente, pues igual que con el Yoga hindú, la dedicación a uno mismo y la «salvación» personal tienen prioridad sobre todo lo demás. Paradójicamente, esta meta no puede alcanzarse sin eliminar todo autointerés y todos los deseos e inclinaciones centrados en uno mismo. El principio sensible de ese estado es a la vez desinteresado e inactivo. No hay que decir que para los jainistas toda la ética se percibe por referencia a la ética monástica.

La vida ética jainista llega a ser casi sinónima a la observancia de una lista de votos y austeridades, y la abstención de las actividades improductivas e indebidas. Pero los jainistas no aportaron verdaderas razones por las cuales una determinada práctica X, por ejemplo, la depilación dolorosa de todo el vello corporal, se considera esencial para la vida ascética, excepto decir que el pelo representa placer. Como todo el placer es malo, y el dolor al menos es soportable, esto pone patas arriba al utilitarismo clásico. El manual práctico de la ética jainista define la conducta correcta en términos de la observancia de votos de contención, orientados progresivamente hacia la renuncia total del asceta. Éste es su programa axiológico. Existen cinco

«votos» semejantes, a saber, *ahimsa, satya, asteya, brahmacharia* y *api-graha,* que vamos a examinar brevemente.

Ahimsa consiste en no causar daño ni lesión a los seres vivos y constituye quizás el concepto más fundamental de la ética jainista. Con su noción amplia de la sensibilidad, la ética jainista inevitablemente refleja un incondicional «respeto a toda vida». Las restricciones incluyen rígidos hábitos de la dieta, como la abstinencia de carne, alcohol y determinados tipos de alimento, y normas contra el abuso, el maltrato, la explotación, etc., de todos los «seres que respiran, existen, viven y sienten». Hay prohibiciones contra el trato lesivo de los animales, como los golpes, mutilaciones, el marcado, la sobrecarga y la privación de alimento y espacio. El comer carne está estrictamente prohibido en razón de que esto exige el sacrificio de animales.

Estas inquietudes convierten a los jainistas en los primeros protagonistas de la «liberación animal», una actitud moral que incluye la defensa del vegetarianismo en la que superaron a los hindúes y budistas (Jaini, 1979, pág. 169). Además, los jainistas eran tan sensibles al sacrificio, tanto intencionado *como* accidental, de la materia viviente que filtraban el agua para evitar beber a los seres vivos que pudieran haber en ella, sacudían a hormigas e insectos del camino y llevaban máscaras en la boca para evitar la inhalación de diminutos *«nigodas»* (entidades del tipo de los hongos). La lógica extrema de esta ética supondría limitar todo movimiento y abstenerse de comer (hasta morir por inanición), como realmente hicieron algunos monjes jainistas —sin duda un antídoto para el eudemonismo (!). En casos de enfermedad extrema o terminal, el jainista también puede optar por esta práctica.

Sin embargo hemos de señalar aquí una cualificación importante. Mientras que el voto de *ahimsa* o de no dañar a un ser vivo puede parecer motivado por razones altruistas, hay aquí también una preocupación por el motivo de evitar dañarse *a uno mismo,* algo que podría producirse por acciones muy diversas, y no sólo por actos que producen el sufrimiento de otros seres. Así pues, si uno decía mentiras esto podría ser perjudicial para él al obstaculizar el desarrollo de su «alma». Así pues, un monje jainista mantendrá el silencio cuando mentir a un bandido podría salvar la vida de su víctima inocente. Sin embargo, un seglar puede tender a poner el interés de la víctima por encima de su propio interés, muy poco amenazado. Esta virtud expresada de manera más bien negativa ha tenido una influencia sobre la tradición ética india en general.

Los restantes votos consisten en ser veraz *{satya);* no apropiarse de lo que no es de uno *{asteya);* ejercitar la continencia sexual *{brahmacharya)* —lo que legitimiza la institución del matrimonio para los laicos—, y la falta de espíritu posesivo *{apigraha),* lo que estimula las relaciones desinteresadas en la vida cotidiana. Entre las virtudes positivas que se fomentan figura

el ayuno, la limosna, el perdón, la compasión y la amabilidad hacia los demás. Podría decirse que la cuestión de los «derechos» e intereses de los demás no se plantea, excepto de manera marginal bajo el *ahimsa* (no causar daño), pues la justificación definitiva de toda práctica ética es que debe elevar la talla moral de quien la practica, y no necesariamente la de los demás. Incluso se tiene que perdonar a otra persona por esta razón. ¡En la tajante ausencia de otros seres, un jainista solitario en realidad no podría acumular un *karma* muy meritorio! En ocasiones los monjes apelan a las consecuencias sociales adversas para explicar los males que causa la no observancia de los votos, pero estas consideraciones prudenciales y utilitarias no son más que racionalizaciones convenientes antes que su justificación.

Algunos autores modernos han afirmado, de manera algo polémica, que virtudes como el *ahimsa* tienen un valor intrínseco y que su justificación está en su carácter derivado, no de hechos objetivos (como «la vida es preciosa»), sino de una experiencia de carácter autoevidente. Es «correcto» lo que concuerda con esta experiencia. En su ejemplo, el *ahimsa* es una experiencia relacionada a la sensación de dolor y sufrimiento de los seres vivos y se universaliza hasta los demás a partir de la propia experiencia de dolor. El *ahimsa* se configura así como el «bien» al que tienden los demás valores (Sogani, 1984, pág. 243).

En general, se obtiene la sensación de que la ética jainista se esfuerza por ser autónoma; no es naturalista sino normativa, y admite la posibilidad de valores objetivos, siendo el *ahimsa* al parecer su aportación más significativa y característica.

3. La ética de Gandhi

M. K. Gandhi, o Mahatma Gandhi como se conoce popularmente, está casi olvidado en la India; y sin embargo él, más que ningún otro en la época reciente, se esforzó por hacer avanzar la ética india más allá de su relevancia aparentemente menguante en un mundo moderno y civilizado. Quizás Gandhi no tiene mucho que ofrecer como teórico de la ética. Sin embargo —se dice— su genio radica en su sabiduría práctica, en especial en su capacidad de coger una idea de una práctica o contexto tradicional (por ejemplo, el ayuno) y aplicarla a cuestiones o situaciones actuales, tanto sobre cuestiones de la dieta como en una acción de desobediencia civil. Pues esto le supondría la crítica tanto de los tradicionalistas como de los modernistas.

Gandhi llevó una lucha nacional contra la soberanía inglesa de la India, que desencadenó un torrente de movimientos anticoloniales en todo el mundo. Es especialmente significativa la *manera* o el medio por el cual pudo conseguir esta hazaña, y la forma en que ésta se vincula a la ética par-

ticular que divulgó. También es significativo el hecho de que en el proceso también él terminó cuestionando muchos de los valores (hindúes) tradicionales y las prácticas consuetudinarias, así como una multitud de valores (occidentales) modernos, aunque quizás sin darles la vuelta. Así, por ejemplo, se formó como vegetariano en razón de la costumbre hindú; pero tras un breve lapso cambió su justificación moral del vegetarianismo a la consideración ética de los animales.

Gandhi constituye una curiosa síntesis de radical y conservador. Por ejemplo asume el caso de los derechos civiles en Sudáfrica, pero su lucha no va mucho más allá de los derechos para la comunidad india. Con todo, estableció un ejemplo de «resistencia civil» que siguieron algunos líderes negros y sus simpatizantes cristianos de la época. Al volver a la India, Gandhi se sintió descorazonado por las injusticias de las divisiones de casta, clase y religión que habían arraigado profundamente en la sociedad india. Se volvió así defensor de la causa de los «intocables», a los que dio el nombre de *Harijan* (pueblo del Señor), y desafía los prejuicios y «los males del sistema de castas». Parece como si Gandhi se propusiese desmantelar toda la estructura.

Sin embargo, a largo plazo, Gandhi defiende la estructura de clase *varna,* en razón de que 1) es diferente del sistema de división de castas, 2) es un programa útil de demarcación de ocupaciones, 3) es una ley de la naturaleza humana y por lo tanto parte del *dharma.* Lo que no considera aceptable son los enormes privilegios que una clase, especialmente la de los brahmanes, se ha arrogado a sí misma. Según él la desigualdad no es una cuestión que afecte al diseño, pero se convierte en un problema cuando la estructura se estira verticalmente (Gandhi, 1965, págs. 29, 80). El enigma del *dharma* pone extrañas limitaciones a la idea por lo demás espléndida de los derechos civiles y humanos a la que se sensibiliza Gandhi bastante al comienzo de su vida; pero también le ayuda a crear un principio de acción humana que por sí mismo ha reforzado la lucha por los derechos de uno u otro tipo en diferentes lugares. Este principio es el de la acción no violenta, o, como Gandhi también lo denominó, *ahimsa.*

Gandhi juguetea primero con la no cooperación, una idea que descubre en Tolstoi y en Henry Thoreau, y que es reforzada por sus amigos cuáqueros de África del Sur. Esta idea apoya la noción de «no resistencia» (o «no resistirse al mal»), lo que significa la renuncia a toda oposición por la fuerza, al enfrentarse al mal, la injusticia y la opresión. Al principio Gandhi lo denomina «resistencia pasiva»; posteriormente cambia de estrategia y acuña un término nuevo, *satyagraha* («fuerza de la verdad»), que en su opinión refleja mejor la base india de esta técnica. Lo que ésto significa es que Gandhi, no se limita ya simplemente a «poner la otra mejilla» o sólo a rehuir el pago de impuestos y otras obligaciones, o defender la «vía lenta»,

busca un método mediante el cual llevar al adversario al) enfrentarse a la situación y encontrarse «cara a cara» con la cuestión en disputa, y 2) devolver el mal o la acción indebida sin causar daño o ejercer la violencia a la otra parte.

En la creación de este método, lo que de hecho hace Gandhi es combinar tres nociones cardinales de larga tradición en la ética hindú, jainista y budista, a saber, las nociones de *satya, ahimsa y tapasya.* Ya vimos la última de éstas en el examen de la prácticas austeras asociadas al ascetismo *(tapas,* «calor espiritual»). Para Gandhi esta noción constituye el marco para cultivar el valor, la fortaleza, el vigor y, lo que es más importante, el *desinterés* (invocando aquí el *Gita),* necesario para desplegar con éxito la técnica subsiguiente.

Satya tiene que ver con la «verdad», pero la verdad en tres sentidos, a saber, el de ser veraz, la verdad del conocimiento y la verdad del ser o la realidad. Por supuesto su sentido original deriva de *sat,* que significa el «ES» de la existencia, la verdad realmente existente; la filosofía debe determinar si ésto se identifica con el No-ser, con Brahma, con *Nirvana,* o con Dios. Para Gandhi, la *Verdad* es Dios, con lo cual quiere decir que hemos de seguir luchando por alcanzar la verdad más allá de toda concepción humana, en espíritu de tolerancia creadora.

Desde un punto de vista práctico, *satya* significa *la verdad como acción,* o bien *satyagraha,* lo que sugiere la idea de «aprehender» o «atenerse firmemente a una buena causa»; *satyagraha* es así la actitud categórica o «fuerza» por la que uno se atiene firmemente, aprehende y se aferra a la verdad hasta que ésta triunfa en la situación. Y esta fuerza de la verdad —afirma Gandhi— debe satisfacer las necesidades del conjunto de la sociedad más allá de los fines egoístas individuales (Gandhi, 1968, 6, pág. 171ss.).

En la idea de *satyagraha* se aprecian todas las connotaciones de una *fuerza,* o ejercicio vigoroso, de presionarse a uno mismo, o de ponerse tenazmente en marcha, etc. La fuerza podría ser una fuerza sutilmente coercitiva o bien de carácter abiertamente lesivo o violento. Aquí es donde Gandhi aprovecha el precepto jainista del *ahimsa* o de «no causar daño o lesión a otro ser». Por supuesto, no hemos de pasar por alto el énfasis del budismo en el mismo precepto. Gandhi reconoce y utiliza este precepto negativo de no causar daño para matizar el *satyagraha,* a fin de no causar perjuicio o daño alguno.

Pero Gandhi va más allá: transforma el *ahimsa* en una condición dinámica de una estrategia que no se detiene hasta alcanzar la meta de la acción. En otras palabras, lejos de ser un mandato pasivo de «no hagas», el *ahimsa* (no causar daño), enlazado con el *satyagraha* (fuerza de la verdad), se convierte en una modalidad de acción positiva que eleva la *intención* de este mandato a un nivel ético muy superior: pretende producir lo *correcto* en la

situación particular del momento. Además, con ello no se compromete el interés de la otra parte, pues los activistas preferirían padecer el daño o la violencia ellos mismos antes que causarla a otros; y la acción debe ir acompañada de compasión o «amor» —como lo denomina Gandhi— así como de una extremada humanidad o humildad. Según Gandhi, esto puede unlversalizarse en la forma de un principio de acción desinteresada y no violenta.

Este principio se aplica entonces a la acción social y política, creando un movimiento de desobediencia civil, en las luchas no violentas por la libertad y los derechos civiles, algunos de los cuales han conocido importantes resultados. Se puede discutir si la aplicación de este principio en algunos casos supone o no coerción, y si ésta invalidaría el principio; o si la violencia inadvertida que desencadena el proceso anula sin más la meta. Quienes han llevado a la práctica este principio, como Martin Luther King, Jr., en el li-derazgo de la lucha por los derechos de los afroamericanos de América del Norte, coincidieron en que la meta nunca se invalida. Esta constituirá quizás la formulación más importante de la ética india del siglo XX.

4. Observaciones finales

Lo que revela nuestro examen es que la cultura india, al igual que cualquier civilización, se afana por la conducta éticamente correcta, así como por alcanzar una comprensión teórica de la ética. Puede no triunfar en alcanzar la meta, o bien puede perder de vista su meta, e incluso no poder alcanzar la claridad en su discurso ético. Sin embargo se desprenden algunas ideas importantes y algunos principios; ideas y principios que ayudaron a sobrevivir y a desarrollarse a la sociedad, siquiera desde el punto de vista estético. Para nosotros, que vivimos en la época moderna, camino ya del siglo XXI, pueden parecer insuficientes; pero al menos pueden proporcionar algunas metáforas útiles, o *analogías,* a asociar a nuestras propias nociones, ideas, teorías y análisis.

El *dharma,* con sus raíces en el *rita* u «orden natural», puede dar paso a una perspectiva más global, orgánica y de orientación ecológica en contraste con el entorno más individualista, competitivo, explotador de la naturaleza y tecnocrático en que ensayamos y pensamos la ética. *Karma* o «acción-efecto», e incluso las ideas indias de ciclos de vida y fines humanos concéntricos, pueden sugerir otras posibilidades de integrar los rasgos dispares y finitos de la vida humana en este todo orgánico. Y —por último, pero no menos importante— el principio de acción no violenta desinteresada puede resultar efectivo para continuar la lucha por la justicia y la paz en el mundo.

Bibliografía

Bhagavadgita in the Mahabharata, The; trad. y ed. de J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1985). Trad. esp.: *Bhagavad-Gita,* Madrid, Edaf, 1988.

Creel, A.: «Dharma and justice: comparative issues of commensurability» (comunicación leída en Honolulú; Society for Asian and Comparative Philosophy Research Conference, 1985).

Danto, A.: *Mysticism and morality* (Harmondsworth: Pelícan, 1972).

Eliot, T. S.: *The waste land* (Londres: 1922); (Londres: Faber & Faber, 1935). Trad. esp. en *Poesías reunidas,* Madrid, Alianza Tres n.° 40, 1978, y *Tierra baldía,* Barcelona, Orbis, 1984.

Gandhi, M. K.: *My Varnashrama Dhama* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965). Trad. esp.: *Mis experiencias con la verdad,* Madrid, Eyras, 1983.

—*:The selected works of Mahatma Gandhi* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1968).

Jaini, P.: *The jainapath ofpurification* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979).

Kane, P. V.: *History of Dhartnasastra: Ancient and medieval religious and civil law in India,* vols TV (Poona; Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).

Kautilya: *Kautilya 's Arthasastra;* trad. R. Shamasastry (Mysore; Mysore Printing and Publishing House, 1960). También en su *History of Dharmasastra,* ed. P. V. Kane (Poona: Bhandarakar Oriental Research Institute, 1969).

Mahabharata, The, libros 1-5; trad. J. A. B. van Buitenen (Chicago: University of Chicago Press, 1978-80). Trad. esp.: *El Mahabharata,* Barcelona, Teorema, 1984.

■—: *A play;* adaptada por J. C. Carriére, trad. del francés por Peter Brook (Nueva York: Harper & Row, 1985).

Manu: *The Manusmrti;* ed. S. B. Yogi (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975).

Rama Rao Pappu, S.S.: «Detachment and moral agency in the *Bhagavadgita»* en su *Perspectives on Vedanta: essays in honor ofP.T Raju* (Leiden; E.J. Brill, 1988).

Ramayana, The: trad. de A. Menen (Nueva York: Scribner's, 1954). Trad. esp.: *El Ramayana,* Madrid, Ibéricas, 1970.

Rigveda, The Hymns ofthe; trad. de R. T. H. Griffiths (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973). Trad. esp.: *Himnos védicos,* Madrid, Editora Nacional, 1975.

Sogani, K. O: «Jaina ethics and the meta-ethical trends», *Studies in jainism,* ed. P. M. Marathe y cois. (Poona: Indian Philosoplical Quarterly Publication No. 7, 1984), pp. 237-47.

Upanishads, The principal; ed. y trad. de S. Radhakrishnan (Nueva York; The Hu-manities Press, 1974). Trad. esp.: *Los Upanishads,* Barcelona, Edicomunicación, 1988.

Vedas: *The Vedic experience mantramanjari, An anthology;* recopilado y traducido por R. Panikkar y cois. (Londres; Darton, Longman y Todd, 1977).

Weber, M.: *The religión of India* (Illinois: Free Press, 1958). (Hay traducción española de J. Carabaña y J. Vigil: *Ensayos sobre sociología de la religión.* Vol. II. Taurus, Madrid, 1987.)